

『古事記』がつたえる天神御子とはなにか

榎 本 福 寿

- 一 従来の主要な説および論点
- 二 語構成をめぐる問題
- 三 生まれ出る天神之御子
- 四 所伝の類型——葦原中国の献上と奉仕
- 五 ひき続く献上と奉仕
- 六 大山津見神の女の奉仕
- 七 天神の救難——熊野
- 八 天神の関与と国神の奉仕——熊野以後
- 九 迹芸速日命の参来
- 十 天津瑞と天瑞
- 十一 天津瑞の献上
- 十二 天神御子から天皇へ、その天子との関係
- 十三 天が子とすること、天神が御子とすること
- 十四 天神御子のモデル

『古事記』には、「天神御子」と「天神之御子」という二つのかたちが併存する。従来、この二つについて、同一のものとする説と違いを認める説とがあり、いまだに決着をみていない。

二つのうち特に「天神御子」は、天神の命をうけて葦原中国に天降り統治にあたる者のほか、即位前の神武天皇にもその呼称をつかうなど、極めて重要な意味をもつ。従来の説では、その点の解明も十分とはいえない。

そこで、本稿では改めて全用例をとりあげて検討を試みる。用例をつたえる所伝には類型があるので、まずは所伝について考察をくわえ、そのなかで用例の解明をめざす。さらに中国の古典のなかにあい通じる用例が散見することにかんがみ、それらとの比較検討にもつとめる。用例を立体的・多角的にとらえ、その全体像を可能なかぎり明確にふちどることが目論見である。

一 従来の主要な説および論点

「天神之御子」さらには「天神御子」の例が、『古事記』の上巻と、中巻の神武天皇条とに散見する。それらについては、すでに多くの言及や研究がある。天皇にもかかわる重要な意味をもつ例だから、当然といえば当然なのだが、特徴的なのは、内容にもかかわらず、語の構成じたい、すなわち「天神」と「御子」との相関ないし承接の關係にも問題がおよぶ点である。端的にいえば、「天神之御子」と「天神御子」とは同一なのかということ、要するに「之」の有無をめぐる問題である。

「之」の有無を、意識的に書きわけたものとみるのが倉野憲司氏で、たとえば上巻の木花之佐久夜毗売のことばの「妾妊身、今臨三産時^一。是天神之御子、私不^レ可^レ産。」という「之」を介在させた例の注（『日本古典文学大系・古事記』133頁）に、この例を「天つ神を父とする御子の意」、「天神御子」を「天照大神の御子（歴代の天皇）の意」と説く。この倉野説を、吉井巖氏は批判する。両者を区別する必要はないとした上で、次のように指摘する。^{（注）}

「天神御子」「天神之御子」が同義の語であり、この語が具体的にさす存在を以上のように考えるならば、それは、オシホミミノ命・ニニギノ命・ホホデミノ命・

ウガヤフキアヘズノ命と、古事記上巻において、天神の司令によって、葦原中国の統治に派遣された神々の直系の系列を、その神々だけを、そのまま網羅していることがわかる。おそらく「天神御子」「天神之御子」は、天帝の子として地上の統治を委任された、中国の「天子」の語にあたる日本語ではなかったろうか。吉井氏の論駁やその論拠は、紙幅のつごうゆえに示していないが、確たるものとはいえない。それからあらぬか、その吉井説をふまえた上で、なおやはり区別があることを、毛利正守氏が論じている（『古事記に於ける「天神」と「天神御子」』『国語国文』第五十九卷第三号）。毛利説では、論点も倉野説と違い、おもには「之」の用字にそくして、『古事記』の用例や漢籍の例などを引きあいだしなから論証することに比重をおく。そこから、「之」を介在させない「天神御子」については、「天神」と「御子」とが「同体」であるとの結論を導く。だから二通りの「天神」を想定することになり、それがまた毛利説の最大の特徴でもあるが、そのおのおのを次のように説く。

いま、ここでおおまかに言えば、天降ることのない（たとえば、伊邪那岐・伊邪那美二神などは天降る神であって、別である）、高天原で統治し司令を下す神がその「天神」の一つであり、葦原中国に天降って統

治しようとする、または天降って統治する神がもう一つの「天神」である。前者を古事記では「天神」と称し、後者を「天神御子」と称している。(28頁)

もう一方の「天神之御子」については、これとは対照的に倉野説にいう「父」を「親」にかえただけで、すなわち「天神を親とするその御子」という。

「之」一字の有無が、はて毛利説にいうほどの相違をもたらすのか、ごく素朴な疑問がまずある。吉井氏じしん、毛利氏の論文について「結論として、その解釈には従いえないことを述べるに今はとどめたい。」と付記(追記・29頁)している。いま「天神御子」は「天神」であるという点にかぎっていえば、それについての批判もある。たとえば山田宗睦氏『日本書紀史注』(巻第三・234頁)に、道氏の天神御子論を次のように要約してしめす。

まず(1)「天神は天照大神を指」す。つぎに(2)「天神御子(たとえばニニギ)の御子(たとえばホホデミ)もまた天神御子」である。したがって(3)「天神御子＝天神という等式が成立する」から、「天神御子たる神武天皇(以下歴代天皇)は天神そのものなのである。」

これにそくして、「黨の天神御子論は、記に即してのものだが、(1)は紀の先の(2)に対応していて、妥当な見

解である。(2)もまた、紀の9、12の用例に対応していて、これもそのとおりというべきである。しかしこの(1)(2)から(3)が導きだせるか、というところ、ちがうのではないか。(中略)したがって(2)天神の子は天神の子であっても、(3)天神の子は天神とはならないのが、原則である。」と説き、黨氏の所論を「やや性急で、(中略)同じがたい。」と退ける。毛利説がこの批判の圏外にありうるわけでは、もちろんない。

しかしながら、毛利説の支持は根強い。神野志隆光氏『天孫をめぐって——『日本書紀』『神代』の世界像——』(『青木生子博士頌寿記念論集 上代文學の諸相』)は、毛利説にしたがい「天神之御子」「天神御子」とを区別する。前者の「天神」の血をうけること」に対して、後者について「天神」なる「御子」の意」、さらには「天神御子」は、それ自体「天神」なのである。」(79頁)と断じてもいる。論の展開はまことに明快だが、毛利説を検証しているわけではない。毛利説にもとる一例、すなわち上巻の国譲りをつたえるなかの、八重事代主神が父の大国主神にかたつたことばに「此国者、立ニ奉天神之御子」という例についても、「この例は留保したうえで右のような区別を認めることができる。」といいきる。より慎重に対応するのが、その例も含め、毛利説のなかのいくつかの点に疑

問を呈している青木周平氏「第一篇第一章 古事記神話における天神の位置」の「補説」〔『古事記研究——歌と神話の文学的表現——』614頁〕である。内容上も、たしかに傾聴にあたらしい。しかし、それにしたところで決定的な批判にはいたらず、「研究史の柱ともなり得る論でもあるので、筆者も今後さらに検討してみたい。」という認識さえしめしている。そして毛利氏じしんに、「前稿をふまえたうえでさらに新たに発展させた内容の講演『古事記の構想——文脈論的見地から——』（『古事記年報』三十八）がある。

二 語構成をめぐる問題

毛利説は、いぜん健在である。その事実是否むべくもないが、それと内容とは別である。前述の山田氏の指摘を是とすれば、必然的に毛利説に疑問の目をむけざるをえない。そこで、といつても疑つてかかるのではなく、毛利氏が自説を展開するうえで有力な論拠としてとりあげた例について、批判より、むしろ事実をたしかめることに力点をおきながら改めて検討をくわえてみる。毛利氏のとりあげた例は、秋山之下氷壮夫と春山之霞壮夫の兄弟が伊豆志袁登壳をめぐって賭をするという中巻の所伝の一節「恨ニ其兄子ニ」の「兄子」（前稿）と、もう一つが、応神天皇が大

山守命と大雀命とに問いかけたことばの「汝等者、孰ニ愛兄子与ニ弟子ニ」の「兄子」「弟子」（講演）である。前者について「これは兄の子、つまり兄を父とするその子の意ではない。『兄である子、兄としての子』の意である。」と指摘し、後者でもほぼ同じ内容をとく。「兄と子、弟と子とは同格・同体」と前置きした上で、次のように結論を導く。

このように同格・同体の場合には、即ち続柄ではなく同格の場合には、古事記三巻通して全然「之」がありません。このような事実を踏まえて、「之」のない「天つ神御子」を考えますと、天つ神と御子とが同格・同体であつて、「天つ神としての御子。天つ神である御子」の意で捉えることができます。（講演・38頁）

「之」の用字の事実から帰納的に導くかたちをとり、それだけに説得力もあるけれども、疑いがないわけではない。かんじんの「天神御子」の語構成を析出するうえで、それが課題であるにもかかわらず、「兄子」「弟子」を、無条件で、つまりなんら検証の手続もふむことなく、同じ語構成のものときめてかかっている点である。

「兄」「弟」というこの語じたい、今日ごくふつうにかう「あに」「おとうと」にそのままあたるものではない。用例は多岐にわたる。たとえば単独例には、「因_下治_ニ養

其御子^一之縁^上、附^二其弟玉依毗売^一而獻^レ歌之。」(上巻、豊玉毗売のくだり)、「故、此王有^二女^一。兄、名蠅伊呂泥、亦名意富夜麻登久迹阿礼比売命。弟、名蠅伊呂杼也。」(中巻・安寧天皇条)などの、姉あるいは妹にあたる例がある。それらは、今日の「あに」「おとうと」をあらわす兄・弟と共存している。すなわち、「兄」「弟」を、男女の別なく、むねとして年長、年少の別にそくしてつかいわけるといのが、運用上の特徴である。それには、肉親間という関係も必須の要件ではない。神武天皇が伊須気余理比売を結婚相手としてえらんだことをつたえる歌のなかに「えをしまかむ」という「兄」は、その直前の歌の「ななゆくをとめども」のなかの最年長者をいう。

こうした「兄」「弟」が複合語を構成し、なおかつその上項に位置するとなれば、年長の者、年少の者という意味がおのずから卓越する。たとえば景行天皇が喚上げた三野国造の祖、大根王の二人の女を「兄比売」「弟比売」といい、「大碓命娶^二兄比売^一生子、押黒之兄日子王。亦娶^二弟比売^一生子、押黒弟日子王。」という対応をもつ。また垂仁天皇が喚上げた美知能宇斯王の四人の女をめぐつては、姉二人を留めて「其弟王^二柱者、因^二甚凶醜^一返^二送本主^一。」という。この年長の者と年少の者との対比を、愛情の多寡にむすびつけたのが、ほかならぬ毛利氏がとりあ

げた「兄子」「弟子」である。「兄子者、既成^レ人、是無^レ悞。弟子者、未^レ成^レ人、是愛。」という一節にそれは明らかだが、そうである以上、「兄と子、弟と子とは同格・同体」という毛利氏の指摘を額面どおりみとめることはできない。少くとも、年長者、年少者の意をあらわす語として、それがたとえ兄や弟であつてもさしつかえないが、下項の「子」のありかたを規定するはたらき、つまりは修飾のはたらきを「兄」「弟」がもつことは十分ありえたはずである。

言いかえれば、「兄子」「弟子」ともに、「子」こそが基体ということにはかならない。応神天皇が、父という立場から愛情を長幼いずれの子に強くよせるかを問いかけたのが「孰^二愛兄子与^二弟子^一」であり、秋山之下氷壮夫兄弟の所伝では、その母にそくして「恨^二其兄子^一」という。

あくまでも父あるいは母に対する「子」であり、その「子」を、年長の者と年少の者との対比的な関係においてあらわしたのが「兄子」「弟子」である。もとより、「兄」あるいは「弟」と、その下ににつづく「子」との位置を逆転することはできない。そうである以上、毛利氏が論拠とした「兄と子、弟と子とは同格・同体」という点じたい、かならずしも妥当とはいえない。ましてその「兄子」「弟子」と、たしかに「之」を介在させないという点では一致

するけれども、「天神御子」と語構成の内実まで一致するとみなすことには、なんら根拠がない。^(注3)

それどころか、事実はむしろその見方に背馳する。すなわち「兄子」「弟子」は、それを含むくだんの二つの所伝のいずれにあつても、「其兄」と共存しているのである。

「其兄」は、当然「其弟」との対比を前提とする。「兄」「弟」が、いわば「兄子」「弟子」をささえる後楯の役割をはたしている。かたや「天神御子」のばあい、「天神」にそうしたはたらきはみとむべくもない。なぜなら、そもそも「天神御子」にあたるだれであれ、ただ「天神」というだけの呼称がつかわれることなど一切ないからである。「兄子」「弟子」との、「之」を介在させないという一致が、その語構成全体の内実にはおよばない見掛け倒しだった可能性のほうがはるかに高い。

三 生まれ出る天神之御子

さて、しかし、見掛け倒しにせよ、「兄子」「弟子」とのかたちの一致は、これはこれでまぎれもない事実である。それと同じ語構成のものと見誤る危険を、そのかたちじたいが内包する以上、危険を回避するか、もしくは特定するか、いずれにせよなんらかの手だてを講じるのが道理である。「天神」と「御子」とを結びつける最初の例に、その

手だてとして、つまりは「天神」のその子としての「御子」という関係を表記のうえに明示する必要があるが、「天神之御子」という「之」を介在させるかたちをとらせたのではないか。

そのことに裏づけがあるわけではないが、そうしてともかくも明らかにしている事実は、もちろん否むべくもない。だから、むしろその事実にくしくして論をはこぶとして、関係を明示することを含め、その例の「天神之御子」じたいは、用字のうえでもなんら特別なものではない。後にしめすとおり、再出例の「天神御子」がその初出例と同じ内容をあらわすことは疑いない以上、その「之」の無表示を、初出例の「之」をわざわざ除去した結果とみるほかない。初出例と同一内容をあらわすという条件のもと、そうした保証を担保としてはじめてそのことは可能だったはずだが、また一方、そしていかにも矛盾するようだけれども、除去そのものは、「天神之御子」との違いを表記のうえに明示することが、当然のことながらそのねらいである。そのねらいの視野に入れているものといえ、再出の「天神御子」以降にいくつかわれている「天神之御子」の例以外にはない。げんに、それらは「天神御子」と明らかに違う。

そこで、具体例にそくしてその違いを検証するとして、

初出例は別だから対象からはずした上で、まずは「天神之御子」の例をとりあげてみる。二つの所伝につごう三例ある。それらは、たがいに密接なかかわりをもつ。

(1) 故、後、木花之佐久夜毗売、参出白「妾妊身、今臨ニ産時」。是、天神之御子、私不レ可レ産。故、請。」

(2) 於レ是、海神之女、豊玉毗売命、自参出白之「妾已妊身、今臨ニ産時」。此念、天神之御子、不レ可レ生ニ海原」。故、参出到也。」

二つの所伝の一節だが、類似は右のように著しい。(1)の一節の直後に、同じ木花之佐久夜毗売が、いままさに生もうとする子をわが子ではないと疑う夫に対して答えたなかに「吾妊之子、若国神之子者、産時不レ幸。若天神之御子者、幸。」というもう一つの「天神之御子」の例がある。

(1)の「天神之御子」として産んだ子の一人が火遠理命であり、その命の子として豊玉毗売命が産もうとしているのが(2)の「天神之御子」である。前述の山田宗睦氏『日本書紀史注』所引の黛氏の指摘どおり、「天神之御子」の子もまた「天神之御子」なのだから、「天神」と「御子」との関係は、通常の父子ないし親子ではなく、「天神」の血統をひきつぐ「御子」というのがその内実であり、具体的には子孫や末裔がそれにあたる(関連する中

国古典の例は注14参照)。産まれてくる子がその「天神之御子」であることをものがたるのが、(1)(2)に共通したテーマである。「天神之御子」の結婚相手が、(1)は大津見神の女、(2)は綿津見神の女、はるか以前に伊耶那岐、伊耶那美が産んだそれぞれ「山神」「海神」の女たちであるという点でも、たがいに類縁をもつ。

もとより、たまたまそうして共通するわけではない。「天神之御子」が、降臨した先の葦原中国、ないしは塩樺神の教をえてようやくゆきついた綿津見神の宮といった、いわば未知の世界で出会い、結婚したそれぞれ「山神」「海神」の女たちとのあいだになした子もまた「天神之御子」であることを、その「天神之御子」を産みなす当の女たちの生のことばをとおしてつたえることが、すなわちねらいである。その女たちのことばや出産に夫が疑念あるいは不信をいだくけれども、結局は「天神之御子」として誕生することから、その疑念、不信が、所伝の展開のうえで「天神之御子」を確認する契機役割をはたしてもいる。二つの所伝ともに、そうしたいわば「天神之御子」誕生譚という同じなりたちの構造を共有しているのである。

四 所伝の類型——葦原中国の献上と奉仕

女たちのことばの「天神之御子、私不レ可レ産」「天神

之御子、不^レ可^レ生^ニ海原^一」という禁止は、「天神之御子」の出産をめぐる原則に照らして、それにもとるからであらう。「天神之御子」もまた、もちろん、誰であれ該当する者を一般的にあらわす。この「天神之御子」とは対照的に、むしろ特定・個別のありかたに特徴をみせるのが「天神御子」である。該当するのは三命、天忍穗耳命、日子番能迹迹芸命、神倭伊波礼毗古命である。

「天神之御子」をつたえる所伝がそうであったように、右の三命をめぐる所伝も、たがいに密接なかかりをもつかかりの中心にあるのが「天神御子」である。言いかえれば、「天神御子」において所伝がたがいに結びついているということ、その結びつきの実態を次にまずは見きわめる。ただし、最初の当該所伝のなかの第一番目に「天神之御子」の初出の例があるが、上述のとおり初出にともなう事情を勘案して、これについては「天神御子」との用字上の違いをさしあたり留保して論をすすめることにする。また検討の便宜に従い、はじめに次の二つの所伝を一括してとりあげる。

〔天忍穗耳命〕

（是以、此二神、降^ニ到出雲国伊那佐之小浜^一——中略——問^ニ其大国主神^一言、（A）天照大御神・高木神之命以、問使之（B）「汝之宇志波祁流葦原中国者、

我御子之所知国、言依賜。故、汝心奈何。」（余、答曰、僕者不^レ得^レ白。我子八重言代主神、是可^レ白。——中略——故余、遣^ニ天鳥船神^一、徴^ニ来八重事代主神^一而（C）問賜之時、（D）語^ニ其父大神^一言「恐之。此国者、立^ニ奉天神之御子^一。」

〔日子番能迹迹芸命〕

故余、（a）天照大御神・高木神之命以、詔^ニ天宇受売神^一（汝者雖^レ有^ニ手弱女人^一、与^ニ伊牟迦布神^一面勝神。故、専汝往、）将^レ問者（b）「吾御子為^ニ天降^一之道、誰如^レ此而居。」故、（c）問賜之時、（d）答曰、「僕者、国神。名猿田毗古神也。所^ニ以出居^一者、聞^ニ天神御子天降坐^一、故、仕^ニ奉御前^一而参向之侍。」

所伝のなかの傍線を付した箇所がたがいに対応する。順にそれらをかいつまんでいえば、まず（A）（a）は、天照大御神・高木神の命をもつて使いの神を国神のもとにつかわして聞いただすという同じかたちをとる。問いただすその内容をあらわすのが、つづく（B）（b）である。天照大御神・高木神の命をそのまま復唱してつたえたもので、内容のうえでは、葦原中国の統治にかかわる（B）に對して、（b）が天降りにかかわるというように確かに違いがある。けれども、その命の主たる天照大御神・高木神にと

つては、葦原中国の統治にあたる者も、天降る者も、同じ「我（吾）御子」である。かたやその命をもつて問う相手は、ともに国神である。しかも（B）に「汝」という大國主神はもとより、（b）の「誰」の猿田毗古神も「居ニ天之八衢ニ而、上光ニ高天原一、下光ニ葦原中国一之神」という強大な威力をもつ。それだけに、「我（吾）御子」の葦原中国の統治あるいは天降りにそれら国神が障害となる恐れがつよく、その懸念が（B）（b）の発問につながっているはずだから、基本的な点はおおむね一致する。

次の（C）（c）は、表現まで同じ「問賜之時」である。ただ（B）のばあい（C）に直ちに結びついていないので、その点について若干補足してみるに、（B）の問いに対する答えは、直後のカッコ内の一節にある。そのなかの「答白、僕者」にかざれば、国神の答えのかたちをとり、内容上もむしろ（d）と完全に一致する。所伝そうごの共通を裏づけるものだが、それについては後にとりあげるとして、カッコ内の一節にたちかえてみると、大國主神じしんは答えを回避し、子の八重言代主神にそれをゆだねたので、その神をめし出したという経緯をものがたる。そうして父から子に相手が交替しただけで、（C）の問う内容じたいは（B）をひきついである。猿田毗古神を相手とする（C）と同じように、天照大御神・高木神の問いを、命を

うけて使者にたつた神がそれそのものとして発するという含みにおいて「賜」を添えているはずである。

簡単にいえば、代理・代行にほかならないが、ちなみにそうでないばあい、すなわち独自な問いにあつては、建御雷神と天宇受売神とのいづれにも「賜」を添えない。たとえば建御雷神については、「故尔、問ニ其大國主神一、今汝子、事代主神、如レ此白訖。亦有ニ可レ白子一乎。」のほかにもう一例ある。天宇受売神にも、「乃悉追ニ聚鱸広物・鱸狭物一以問言、汝者、天神御子仕奉耶之時、」といった例がある。このほか、「賜」を添えるもう一つの条件が、国神を相手とするという点である。相手が国神ではなく、高天原の神々であれば、たとえ天照大御神・高木神じしんの問いにも「賜」を添えることはない。

（C）（c）がそうして特異なだけに、一致は、その部分を含む所伝全体にわたつて彼此たがいに同じ構造を共有していることを確実に裏づける。つづく（D）（d）も、その構造の一部をなす。（C）をうけて、かたちのうえで、「語ニ其父大神一言」という間接的な答えの（D）と、逆に直接答える「答白」の（d）とに違いは確かにあるけれども、答えじたいにへだたりはほとんどない。問いが天照大御神・高木神の代理・代行であることにくわえ、その任にあたる建御雷神・天宇受売神ともに相手の国神をゆうに

圧倒する威力をもつことから、かしこまって承服するほかに、そうした恭順の意をもつて答えるという点でも(D)(d)はあい通じる。

そしていつそう注目にあたいたいのが、両者のその内実である。すなわち、前述の(B)(b)の問いに対する答えには違いないが、内容上は消極的な単なる返答の域をふみこえている。(B)(b)の「我(吾)御子」を国神の立場からいいかえた「天神(之)御子」に焦点を当て、むしろそれへの対応に実質をうつしているといった趣がつよい。次の一節がその答えの核心に位置する。

(D) 此国者、立ニ奉天神之御子。

(d) 聞ニ天神御子天降坐一、故、仕ニ奉御前一而参向之侍。

前者は葦原中国の献上を、後者は奉仕をそれぞれ内容とする。その対象は、同じ「天神(之)御子」である。「立奉」「仕奉」の「奉」に明らかのように、敬意をもって、統治のうけいれにともなう積極的な対応を表明したものと、右の(D)(d)は確実に一致する。

五 ひき続く献上と奉仕

引用した一節にかぎれば、おのおの右に説明をくわえたとおりだが、実はなお関連する所伝がつづいている。

(D)(d)のあと、その内容をひきつぎ、たがいに葦原中国の献上と奉仕とをめぐって新たに展開するくだりであり、だから当然といえば当然のことながら、そのそれぞれのなかの「天神御子」もまた従前の例をひきつぐ。

念のためその二つを個別に確かめてみるに、(D)のあとにつづくのが、八重事代主神とは対照的に反抗の態度をとる建御名方神をめぐるくだりである。結局は建御雷神の力にねじふせられ、殺される寸前に命ごいして次のようにいう。

建御名方神曰「恐。莫レ殺レ我。除ニ此地一者、不レ行ニ他処一。亦、不レ違ニ我父大国主神之命一、不レ違ニ八重事代主神之言一。此葦原中国者、随ニ天神御子之命一献。」

傍線を付した箇所は、(D)の「此国者、立ニ奉天神之御子一」に確かに対応するけれども、それが(B)の「汝之宇志波祁流葦原中国者我御子之所知国、言依賜。」に對してもつていたつながりをほとんど失っている。むしろ、同じ文脈にある「我父大国主神之命」「八重事代主神之言」に「天神御子之命」が通じることは明らかだから、それらが実際にかつてあった「命」や「言」ではないように、天降りにともない当然あるべきものとして想定しうる「天神御子之命」のそのまにまに葦原中国を献上することをい

うのが、右に引用した二節の傍線部分であろう。

(D)にしても、たとえば「此国者、立ニ奉天神之御子」に、上述のとおり「天神之御子」に比重を移す傾向をみとめうるが、右の傍線部は、たぶん天照大御神・高木神の命とのつながりを脱し、「天神御子」じしんが、みずからの命において葦原中国の献上を迫るといったかたちをとる。それと同じかたちを、右の引用文の直後にづく一節でも次のようにつたえている。

故、更且還來、問ニ其大国主神、「汝子等、事代主神・建御名方神二神者、随ニ天神御子之命、勿レ違、白_レ訖。故、汝心奈何。」尔、答白之「僕子等二神随_レ白、僕之不_レ違_②。此葦原中国者、随_レ命既献也。唯僕住所者、如_③ニ天神御子之天津日繼所知之登陀流天之御巢一而(以下略)。」

ただし、さきの傍線部と一致するのは右の(2)だけでしかない。(3)にいたっては、はるか後の天皇の皇位繼承をめぐる「宇遲能和紀郎子、所_レ知ニ天津日繼一也。」(応神天皇条)「天皇初為_レ將_レ所_レ知ニ天津日繼一之時、」(允恭天皇条)「意富祁命知ニ天津日繼一也。」(顕宗天皇条)などの嚆矢ともいべく、天神の系統を正統かつ主体的にひきつぐ者として「天神御子」を位置づけていたことをおもわせる。「天神御子之命」は、だからそれだけで絶

対的なものだったに相違ない。(1)の「勿レ違」がまさにそのことを端的に物語つてもいる。

葦原中国の献上をめぐる「天神御子」の例は、以上がその全てである。天照大御神・高木神の命のなかの「我御子」を、国神の立場からいかにえた「天神之御子」から右の一節の(3)の「天神御子」にいたるまでのそのあらわれは、「天神御子」の葦原中国の統治者としての立場を、その統治をうける国神の側がしだいに承認してゆく過程に付随する。それは、「天神御子」の、それじたいの權威の確立の過程とも重なっている。天降りを前に、そのいわば地ならしといった意味をもつという点でも、「天神御子」が、天照大御神が「我御子」という天忍穗耳命を終始一貫してさしていることを疑う余地は、もとよりない。

さて、一方の(d)のあとであるが、御前への奉仕をひきついで同じような内容の所伝がつづく。(d)の延長上に、内容的にも位置的にもそれはつながっている。そのつながりを明示する部分を含め、該当する一節を次に抜きだしてみる。

於_レ是、送ニ瓊田毗古神一而還到、乃悉追ニ聚鱸広物、鱸狭物一以問言「汝者、天神御子仕奉耶」之時、諸魚皆「仕奉」白之中、海鼠不_レ白。尔、天宇受売命謂ニ海鼠ニ云「此口乎、不_レ答之口」而以ニ紐小刀一折ニ

其口一。

傍線部とその問いに対する答えをのべたところに、この一節の主題はあからさまである。「天神御子」への奉仕ということで、そのことを海鼠が白しあげないので、その口を天宇受売命は紐小刀で切りさく。「天神御子」への奉仕を、それこそ当然はたすべき責務とみなしているからそうするのであり、葦原中国の献上を当初は承服しなかつた建御名方神をうち負かした上で殺そうとしたことに、それは明らかに通じる。

もちろん、偶然そうして通じるのではない。右に引用した一節の、大小の魚たちに問いかけた天宇受売命のあの「汝者、天神御子仕奉耶」ということばの拠りどころは天照大御神・高木神の命にはかならないが、その命をさらにさかのぼると、高御産巢日神・天照大御神の次につたえる命にゆきつく。

余、高御産巢日神・天照大御神之命以、於天安河之河原一神ニ集八百万神一集而思金神令レ思而詔「此葦原中国者、我御子之所レ知国、言依所レ賜之国也。故、以下為於ニ此国一道速振荒振国神等之多在上。是使ニ何神一而将ニ言趣一。」

この時点では、「我御子」は天忍穗耳命をさす。その「我御子」が統治する葦原中国に多数存在する「道速振荒振国

神等」を「言趣」(言向とも表記する)るためにどの神を派遣すべきかを問うものだが、実際に派遣してみると、天菩比神は三年、天若日子は八年も「不ニ復奏一」、そのはてに派遣した建御雷神にしてようやく上述のとおり大国主神に国譲りを迫り、ついにはその同意をとりつける。そして国譲りの同意を得ることが前面にせりでてきているために、そのぶん見えにくくなつてはいるけれども、建御雷神がとつた一連の行動は「言趣」以外のなものでもない。念のためことばを補えば、「言趣」にかかわり、その達成の一環としての意味をもつ。そうであればこそ、国譲りに同意するむねをつたえることばの最後に「亦、僕子等百八十神者、即八重事代主神為ニ神之御尾前一而仕奉者、違神者非也。」とつけくわえ、違背する国神の存在をうち消すことが必要だったのである。右に引用した一節に照応し、そこに「於ニ此国一道速振荒振国神等之多在上」という状態が、建御雷神の「言趣」のはたらきにより解消したことを暗示する。

大小の魚たちに対する天宇受売命のあの問いかけは、たしかに「言趣」ではない。魚たちは「道速振荒振」という状態ではないのだから、そもそも「言趣」などうけるべくもないが、海鼠は違う。「諸魚皆仕奉白之中、海鼠不レ白。」という以上、みかけだけにせよ、拒絶の姿勢はあら

わであり、それを建御名方神のはあいに通じる反抗とみたとしても、とりわけ「諸魚皆仕奉白之中」だけに当然といえば当然である。それにひきつづく「以ニ紐小刀一折ニ其口一」は、だから処罰的な意味が強く、その点でも、建御名方神を殺そうとした建御雷神の行為に類縁をもつ。なおまた、それは個別にとどまるものではない。「天神御子」が葦原中国の統治者であることにともない、魚たちに「天神御子」への奉仕の意志の有無を問うことじたい、葦原中国の平定の一環としての意味を必然的にもつてであろう。^(注)そうして天宇受売命の問いかけと建御雷神の「言趣」とは、分ちがたく結びついてゐる。その結びつきを構造的なものとみて恐らく誤りない。

六 大山津見神の女の奉仕

たがいに緊密なその結びつきの核心に位置するのが「天神御子」である。その点を、以下にとりあげる所伝にもかかわるので、ここであらためてまとめてみるに、天照大御神・高木神の命をもとに、そのなかにいう「我（吾）御子」の葦原中国の統治あるいは天降りに障害となる恐れのある事態解消のため、それぞれ前者については建御雷神が、後者は天宇受売神が国神のもとにつかわされるというのが基本的な筋立てである。それぞれその使者に対し、当事者

たる国神らは服従をちかうが、そのことばのなかで「我（吾）御子」をいしかえたのが、すなわち「天神御子」である。一例だけは、使者にたつた天宇受売命が魚たちに問いかけたことばのなかにそれをつかつてゐる。恐らく国神の使用に応じ、その前提のうえでやはり「吾御子」をいしかえたものであらう。

この基本のかたちをひきつぎ、天降つた迹迹芸命を同じように「天神御子」という例が大山津見神の二人の女とのかかわりをつたえるくだりにある。二人の女とは、一人が妹の木花之佐久夜比売、もう一人が姉の石長比売、大山津見神が奉つたこの二人の女のうち、迹迹芸命は姉のほうを「甚凶醜」として送るかえし、妹だけを留める。そのあとをつたえる次の一節に、二例の「天神御子」がある。

余、大山津見神、因レ返ニ石長比売一而、大恥、白送言「我之女ニ並立奉由者、使ニ石長比売一者、天神御子之命、雖ニ雪零風吹一、恒如レ石而、常堅不レ動坐、亦使ニ木花之佐久夜比売一者、如ニ木花之栄一々坐、宇氣比弓貢進。此、令レ返ニ石長比売一而、独留ニ木花之佐久夜毗売一。故、天神御子之御寿者、木花之阿摩比能微坐。」

このなかに「使ニ石長比売一」「使ニ木花之佐久夜比売一」というのが、「天神御子」に大山津見神がたくした望みで

ある。この「使」を、その行為をうける受け手のがわにそくしていいかえたのが「仕奉」であらう。木花之佐久夜比売のはあいと同じような出会いをつたえる応神天皇条に、天皇の来訪をきいた丸迹之比布礼能意富美がその女の矢河枝比売にかたつた「恐之、我子仕奉。」ということばをつたえている。^(注7)大山津見神は、「天神御子」に対して二人の女の「仕奉」を申し出たことになる。それは、そのまま魚たちに対する上述の天宇受売命の問いかけ、すなわち「汝者、天神御子仕奉耶。」に通じる。

その関連をもとに、大山津見神の二人の女を魚たちにかさねあわせることが可能である。すなわち、「仕奉」と「使」とは、いまかりにそのどちらにも通じる奉仕ということばをつかうと、奉仕することと、奉仕させることに抽象できるが、魚たちのなかにも、奉仕すること、みかけだけにせよ拒絶したものがいて、その処罰をふくめ所伝が展開していたように、奉仕させることを、二人の女性のうち木花之佐久夜比売についてはうけいれ、それとは逆に石長比売についてははねつけ、その拒絶の結果にまで所伝はときおよぶ。しかも、所伝の結末が現状の起源につながっていることを、たとえば前者は「故、於レ今、海鼠口折也」、後者は「故、是以至ニ于今一、天皇命等之御命不レ長也。」というようにそのむすびにつけくわえている点で

も一致する。偶然の結果ではなく、多少模式的にいえば、前者は奉仕を申し出なかったことを、一方の後者は奉仕の申し出をはねつけたことを、ともにそのことが否定的な結末をもたらし、それが今につづくことをとおして、いわばあるまじきこととしてつたえたものにほかならない。結婚も、女の親たる国神にとつてはしよせん奉仕以外のなにものでもないということだが、後者がそうしてそこに焦点をあてていることじたい、先行する前者の所伝をひききつてそれと一連のかかわりにあることを示唆するであろう。「天神御子」を、そのかわりにそくしてそのままひききついでいることは疑いをいれない。

七 天神の救難——熊野

そうしてひきつぐ「天神御子」が、天照大御神・高木神の命のなかにいう「吾御子」であることは言うまでもない。「吾御子」であるがゆえに、もう少しことばを補えば、「科ニ詔日子番能迹迹芸命一、此豊葦原水穗国者、汝将レ知国、言依賜。故、随レ命以可ニ天降一。」という葦原中国の統治の命をうけた「吾御子」だからこそ、天降り先の葦原中国のありとあらゆるものがその統治下にはいり、服従あるいは奉仕の義務を必然的におう。奉仕をこばみうる余地など、海鼠にかぎらずありえない。さきにとりあげた

国譲りにも、そのことは当然あてはまる。建御名方神の反発をいれる寛容も、当初からない。

「天神御子」の統治者としての絶対性の根拠は、一にかかつてその「吾御子」にある。これをふまえたうえで一般化していえば、「天神御子」を決定するものこそ、天照大御神・高木神の命だといつても過言ではない。その命に「我（吾）御子」という者以外は、「天神之御子」ではあつても、「天神御子」にはあたらない。そして命に「我（吾）御子」というばあい、上述のとおり葦原中国の統治をすすめるうえに障害となる（そう危慮される）神がいるため、その障害の除去を目的とし、使者として高天原の神をつかわすのだが、使者がとりつぐ命のなかの問いに「我（吾）御子」といい、それをいかえたのが「天神御子」（初出例だけは「天神之御子」）だから、いわばそれは構造的な性格をもつ。もとより、上巻の「天神御子」にかぎるという限定をとまなうものではない。中巻の、神武天皇の即位にいたる過程をつたえるなかに散見する「天神御子」にも、同様の性格が顕著である。

ただ、そのあらわれについては、かならずしも全てがすべて上巻の例と同じというわけではない。最大の違いは、地の文にも例があるという点である。中巻の例はすべて神武天皇即位前の所伝中にあるが、あらわれとしては地の文

と会話文との別はない。しかも、中巻に初出の例が地の文中にある。説明の便宜にしたがい、それをつたえる一節を段落分けして次にしめす。

（一）故、神倭伊波礼毗古命、從_ニ其地_一廻幸、到_ニ熊野村_一之時、大熊勢出入即失。尔、神倭伊波礼毗古命、憐忽為_ニ遠延_一、及_ニ御軍_一皆、遠延而伏。（注略。以下同）

（二）此時、熊野之高倉下、賣_ニ一横刀_一、到_ニ於天神御子之伏地_一而獻之時、天神御子、即寤起詔「長寢乎。」故、受_ニ取其横刀_一之時、其熊野山之荒神、自皆為_ニ切仆_一。尔、其惑伏御軍、悉寤起之。

（二）のなかでは、「神倭伊波礼毗古命」をもつぱらつかい、（二）にうつると、それを「天神御子」にいかえている。上巻の例にはかつてみないあらわれであるが、しかし（二）の「天神御子」への転換には、しかるべき理由がある。それをものがたるのが、（二）の直後につづく次の一節である。

故、天神御子、問_フ獲_ニ其横刀_一之所_ニ由_一。高倉下答曰「己夢云、天照大神・高木神、二柱神之命以召_ニ建御雷神_一而詔『葦原中国者、伊多玖佐夜芸帝阿理那理。我之御子等、不平坐良志。其葦原中国者、専汝所_ニ言向_一之国。故、汝建御雷神、可_レ降。』」尔、答

曰「僕雖レ不レ降、專有_二平_一其國_一之横刀_レ、可レ降_二是刀_一。降_二此刀_一状者、穿_二高倉下之倉頂_一、自_レ其墮入。故、阿佐米余玖、汝取持獻_二天神御子_一」。故、如_二夢教_一而旦見_二己倉_一者、信有_二横刀_一。故、以_二是横刀_一而獻耳。」

この一節は、さきの(一)(二)の事態にかかわつて、とりわけその横刀の献上にいたる経緯を中心に展開する。すなわち、神武天皇一行の熊野での遭難を(一)がつたえ、その危機を、高倉下が献上した横刀を天皇が受けとることによつて脱出したことを(二)がつたえたあとの、その横刀の献上の経緯をものがたるくだりである。横刀の献上をめぐつて(二)と緊密に対応する。その核心にあるのが、それぞれ右の一節の傍線箇所と、(二)の「熊野之高倉下、賣_二一横刀_一、到_二於天神御子之伏地_一而獻之時、」とである。後者は、前者をもとに、表現のうえでもそれにそくしてなりたっている。

そのなりたち付随するのが、くだんの「天神御子」である。(二)の「天神御子」にそくしていえば、後者の「夢教」にいう「天神御子」をひきうつしたもののだが、通常であれば(一)の主語「神倭伊波礼毗古命」をひきつぐはずだから、それをあえて捨てることとひきかえのすぐれて意図的な表現である。その理由については、推測するほ

がなく、ただ単に「夢教」の表現との整合上それにあわせてだけの可能性も否めない。あるいは、ほかならぬ天照大神・高木神の命のなかにいう「我之御子」にそれがあたるという点では、そうした関係を刻んだ呼称として、葦原中国の統治をめざすものにふさわしいという判断がはたっていたこともかんがえうる。そのほかいくつか推測がなりたつとしても、いずれにせよ、(二)が「夢教」を前提としていると同じように、そのなかの「天神御子」も「夢教」のそれなくしてはありえない。

その事実をふまえていえば、「夢教」の「天神御子」こそが、中巻の「天神御子」の實質上の初出例にあたる。そこでいまその例に着目してみるに、さきに引用した「夢教」の一節がつたえたとおり、天照大神・高木神の命にいう「我之御子」を建御雷神がいかえたものというのが、その内実である。天照大神・高木神の命が、ここでも、つまり上巻の「天神御子」のばあいと同様、その成立の基盤としての役割をはたしている。しかもその命において、葦原中国の不穏状態のなかで「我之御子等」が危機にあるとみて建御雷神をつかわすのだが、そこに、天孫降臨に先だつて葦原中国を平定した建御雷神の実績をあげる。建御雷神の派遣を、葦原中国の平定になぞらえていることは明らかである。問題は、そうしてなぞらえる、いかえれ

ばわざわざ建御雷神を派遣するその理由である。

危機がそれだけ深刻なものであったことは確かであるにせよ、建御雷神は平定につかつた剣を下すだけで事足りるといい、みずからその救出に赴かない以上、危機の認識にはずれがある。実際に建御雷神の下した剣で危機を脱することからみて、天照大神・高木神の命は過剰な反応といえなくもないが、重要なのは、危機の程度ではなく、建御雷神の助力を必要としたというその事実である。上述のとおり建御雷神の派遣を葦原中国の平定になぞらえていることに、そのことも当然かわるであろう。すなわち、その平定じたい、そもそも「我御子」の葦原中国統治にたちふさがる障害を除去するためのものだったが、もとをただせば、葦原中国の統治の命をうけた天忍穗耳命の「豊葦原之千秋長五百秋之水穗国者、伊多久佐夜芸弓有那理。」ということばに発する。神武天皇一行の遭難にさいして、天照大神・高木神は「葦原中国者、伊多玖佐夜芸帝阿理那理。」という同じ状況認識をもつ。そうしてあい通じることが、葦原中国の平定に功績のあつた建御雷神をとくに指名してつかわすことにむずびつく主な要因となつていたに違いない。

八 天神の関与と国神の奉仕——熊野以降

天照大神・高木神の命にいう「我之御子」を、その命を

うけた建御雷神が「天神御子」といいかえるについても、葦原中国の平定をめぐる先例にもちろん通じる。東征が、基本的な点で葦原中国の平定に重なり、かつまたその延長上にあることのそれは証左でもある。そのことは、熊野の危機脱出直後をつたえる次の一節にもみることができる。

於レ是、亦高木大神之命以覚白之「天神御子、自レ此於ニ奥方一莫レ使ニ入幸一。荒神甚多。今自レ天遣ニ八咫鳥一。故、其八咫鳥引道。従ニ其立後一応ニ幸行一。」

高木大神じしんの判断による単独の行動であり、「荒神甚多」という状況をみさだめたうえで、八咫鳥を先導役としてつかわし、「天神御子」にそのあとにしたがうことを進言する。高天原側のいわば葦原中国担当の責任者のような役割を、高木大神は負っている。それはここにはじまるのではなく、やはり葦原中国の平定をめぐる一段までさかのぼる。すなわち、葦原中国の平定につかわされながら八年間も報告を怠る天若日子は、問いただす使いの雉を天神から賜つた弓矢をつかつて射殺すが、その矢が天安河の河原にいる天照大神・高木神のもとにいたると、高木神は矢に血が付着しているのを見て、諸神にしめしたうえで「或天若日子、不レ誤レ命、為レ射ニ惡神一之矢之至者、不レ中ニ天若日子一。或有ニ邪心一者、天若日子、於ニ此矢一

麻賀礼。」といつてその矢をかえし下す。天若日子は、矢に中つて死ぬ。天若日子には「邪心」があり、死は処罰にあたるが、高木神がそうして「邪心」をもつて葦原中国に留まる天若日子に処罰をくだすことに対応するのが、「天神御子」にくだす加護にはかならない。実際には、それが八咫鳥の派遣というかたちをとり、鳥であるから、「天神御子」を先導するだけにとどまらず、使者にもたつ。東征の成功に大きく寄与するという以上に、東征じたいが、さきの熊野の遭難からの救出を含め、それにたちふさがる障害を除去するというかたちの「天神」の関与を一つの柱としてなりたつていたのである。葦原中国の平定に通じることも、その一つの必然の結果である。

そして東征のなりたちにかかわるもう一つの柱が、東征をうける側にそくした「天神御子」への対応である。うけるものとはこばむものと、大別してこの二つがある。これらの所伝に特徴的なのが、上述の「天神御子」の天降りにともなう天宇受売神の活躍をつたえた所伝と対応する点である。その活躍も大別して二つ、すなわち、一つが天照大御神・高木神の命をうけ猿田毗古神を相手に問うというもの、もう一つが独自に聚めた大小の魚を相手に問うというものの、そのおのおの対応は次のとおり。

(A) 猿田毗古神に対する問い

(誰如^レ此而居) 故、問賜之時、答曰「僕者国神、名猿田毗古神也。所^ニ以出居^一者、聞^ニ天神御子天降坐^一故、仕^ニ奉御前^一而参向^ニ之侍。」

(a) 吉野

尔、問「汝者誰也。」答曰「僕者国神、名謂^ニ石押分之子^一。今聞^ニ天神御子幸行^一故、参向^ニ耳。」

(B) 大小の魚たちに対する問い

乃悉追^ニ聚鱗広物・鱗狭物^一以問言「汝者、天神御子仕奉耶。」之時、諸魚皆「仕奉」白之中、海鼠不^レ白。

(b) 宇陀

故、先遣^ニ八咫鳥^一、問^ニ二人^一曰「今、天神御子幸行。汝等仕奉乎。」於^レ是、兄宇迦斯、以^ニ鳴鏑^一待^ニ射返其使^一。

右の(A)(a)、(B)(b)を通して、いわばテーマとなるのが「仕奉」である。前者は、「天神御子」の「天降坐」(A)「幸行」(a)を聞いて「参向」(A・a)といい、(A)ではそれを「仕^ニ奉御前^一」のためと明示してもいる。(a)も、内容の一致に照らして、「参向」の目的を想定すれば「仕奉」が自然であろう。天降りにせよ、東征にせよ、というよりたがいにあい通じ、そうして葦原中国の統治をめざす「天神御子」に、「仕奉」を表明すべく「参向」というのが前者のかたちである。

後者の(B)(b)は、それとは著しく対照的である。

「天神御子」への「仕奉」を問いただされて、海鼠は黙止、兄宇迦斯は反抗するが、それも拒絶という点にかわりなく、したがってその結果も、海鼠は口を切られ、兄宇迦斯は殺されるというように処罰をうける点で一致する。「仕奉」の拒絶を、まさに不服従そのものとみなしているはずであり、葦原中国の統治をめざす「天神御子」に対して、それは文字どおりあるまじき態度にはかならない。兄宇迦斯をうち殺したあと、幸行さきの忍坂の大室では、「在ニ其室ニ待伊那流」という土雲の八十建を、「天神御子之命以、饗賜ニ八十建」のうえで斬殺する。「伊那流」の語じたいは難解であるにせよ、不穏な状態をそこに察知したことは疑いない。その八十建に、「仕奉」などもとより望むべくもなく、それがまた斬殺する大きな要因でもあったという関係を、所伝によみとることができる。

結局、天降りにしても、東征にしても、葦原中国の統治をめざすものという点では一つであり、それをうけいれるものとはこばむものとのこの二つをめぐる展開に、所伝はほぼかぎられている。いかにも型通りというほかない。しかしこの型通りにこそ、「天神御子」をめぐる所伝の特徴がある。さきにとりあげた「天神」の関与という、東征をめぐる所伝のもう一つの柱にしても、上述のとおり葦原中国

の平定に通じるという点、これまた型通りといえは型通りである。型通りとは、敷衍すれば、「天神御子」が葦原中国の統治をめざすなかで「天神」の関与をうけ、そうして「国神」や土着の勢力に臨むという一定のかたちをとることにともない、所伝がたどる類型的なあらわれにほかならない。

九 迹芸速日命の参来

ただ、それでも東征だから、東征をうける側の対応を中心に所伝は展開する。「天神御子」をうけいれることを象徴的にあらわすのが「仕奉」であり、「天神御子」を追って高天原から降りきたつた迹芸速日命がそれをおこなうというくだりが、東征をめぐる所伝の最後に位置する。この直後に「故、如レ此言ニ向平和荒夫琉神等一、退ニ撥不レ伏人等一(而坐畝火之白禰原宮治天下也)」という一節がつづき、これが東征を総括的にしめくくる役割をはたしていることに鑑み、かのくだりは、それへの橋渡しの意味と、東征じたいにそくしては、その実質的な決着としての意味とをあわせもつであろう。その二つの意味にかかわって、おのずから、内容もなかなか重いはずのものが、従来はあまり注目されていない。それには誤解もあるので、その点も含め、詳細に検討をくわえてみる。本文そのものは、

次のようにごく簡潔である。

故尔、迹芸速日命、参赴白ニ於天神御子一「聞ニ天神御子天降坐一、故、追参降来。」即献ニ天津瑞一以仕奉也。

従来の説では、この一節の直前の「又、撃ニ兄師木・弟師木一之時、御軍暫疲。尔歌曰」という歌の（「前略」）戦へば我はや飢ぬ鳥つ鳥うかひがとも今助けに来ね」にそくして、この歌だけで戦いの結果をつたえていないことを根拠に、「その明示されていないことが、伊波礼毗古命が兄師木・弟師木と和を講じたことを暗示している、との推測を容易にする。」（菅野雅雄氏「欠史八代記の構想」『古事記の構想』古事記研究大系3・176頁）という指摘がある一方、そこで所伝がひととおり終るという見方に対して、続くとみる見方には、歌詞の「今助けに来ね」をもとに、

すると、迹芸速日命が「追ひ参り降り来つ」と言いながら現れる。「追」の意味も照らし合わせると、遠山一郎氏の言うように、迹芸速日命は天神御子を助けにやってきたものと理解できる。（志水義夫氏「古事記」の系譜の一考察——迹芸速日命と穗積臣——）

『古事記年報』四十一・66頁

危機的な状況に陥った「天神御子」を救助するために、迹芸速日命が高天原から追い降ってきたことをつたえている

とする説などがある。

迹芸速日命の降来を、歌の直後に、しかも「故尔」を紹介してつづけている以上、もとよりたがいに無縁ではありえない。しかし、つづくよりなにより、歌はそれに先だつ登美毗古討伐およびそれをめぐる歌と並列的なつらなりにある。歌をばおいてそのつらなりのかぎりを次に示す。

然後、将レ撃ニ登美毗古一之時、歌曰、

又、歌曰、

又、歌曰、

又、撃ニ兄師木・弟師木一之時、御軍暫疲。尔、歌曰、登美毗古の討伐をめぐる歌は、かの五瀬命の弔い合戦の意味あいをおくみ、「撃ちてし止まむ」あるいは「我は忘れじ撃ちてし止まむ」をいずれも結句とする怒髪天を衝くほどの激しい戦意をよみこんでいる。それとは対照的に疲労して気力が著しく萎えた状態をうたったのが、かの師木兄弟討伐の歌にはかならない。登美毗古討伐の結果は、それこそつたえるまでもないほど自明だったから言及していない、というより、討伐にあたつてどれほど高く戦意が昂揚していたか、強調すべきはまさにそのことであつたろう。その戦意の昂揚とは逆に、きわだつて対照的なものとして、「暫疲」つまり一時の困憊した状態が、登美毗古討伐にひきつづく連戦だけにやむなくあつたことをいうのが師木兄

弟の討伐である。登美毗古討伐とは対比的な関係にあるうえに、東征の一環として「撃三兄師木・弟師木」という以上、その相手との講和などありえない。またそうして「撃」はたしているはずだから、速日命の救助を待つまでもない。たとえ実際に救助を必要としていたとしても、それは「戦へば我はや飢ぬ」ゆえであつて、だから「うかひがとも今助けに来ぬ」という食糧援助にかかわる。速日命に援助を仰ぐ必然性は、そこに認むべくもない。

一連の歌を中心とした所伝をとおして、葦原中国の統治をめざす「天神御子」に帰服しないものを次々に撃ちはたしたことをいい、そのはてに位置するのが、すなわち当面の速芸速日命の「仕奉」をめぐる一節である。歌からその一節へ、「故尔」を介在させたそのつながりは、内容にそくしていえば、歌が東征にかかわるのに対してそのいわば成果といった関係におきかえることができる。そして、その成果を、速芸速日命の「献三天津瑞一」が象徴的にあらわしているのだけれども、従来はそうにはみない。

十 天津瑞と天瑞

たとえば「天津瑞」にしても、従来の解説をここにしめせば「天神の御子としての徴証の品物」（日本古典文学大系本）「天つ神の子であるしるしの神宝」（日本古典文学全

集本）「天つ神の子であることを証する神宝」（新潮日本古典集成本）などという型通りのものが大勢である。日本思想大系本の当該頭注に「紀は『天表』とし、天羽羽矢一隻及び歩軻を具体的にあげているが、これを天皇に見せただけの話とする。」と指摘のとおり、『日本書紀』の神武天皇即位前紀戊午十二月条につたえる櫛玉饒速日命をめぐるあい似た所伝にそくして、恐らく一様にそれと関連づけて解釈をくわえたものであろう。たしかに似た部分はあるけれども、全体としてはまさに似て非なるものというのが実態である。だいいち神武紀の所伝では、天から降った饒速日命が長髓彦の妹とのあいだにすでに子を生じていて、饒速日命が天神の子か否かに焦点をあて、それを証明するものとしてもちだしているのが「表物」である。神武天皇の所持する「天表」がそれに対応する。

速芸速日命のばあい、高天原から降りきたってただちに「献三天津瑞一」とつたえているのだから、その「天津瑞」は、神武紀の「天表」と同じものではありえない。語構成のうえからは、むしろ漢語の「天瑞」にそれは通じる。『日本書紀』天武天皇十二年正月条にその例があり、しかも古訓に「あまつみつ」とある。そこであらためてこの「天瑞」に着目してみるに、筑紫大宰丹比真人嶋等が貢つた三足の雀をそれはさす。天武天皇の詔に、その出現につ

いて次のようにいう。

(前略)朕初登^ニ鴻祚^一以来、天瑞非^ニ一二^一多至之。伝聞、其天瑞者、行^レ政之理、協^ニ于天道^一、則^レ応之。是今当^ニ于朕世^一、毎^レ年重至。一則以懼、一則以嘉。是以、親王諸王及群卿百寮并天下黎民、共相欽也。

この詔にさきだち、親王以下群卿まであつめた太極殿前の宴の席上で「以^ニ三足雀^一示^ニ于群臣^一。」とつたえてもいるが、天皇の即位以来、そうした「天瑞」の出現が少なくないこと、政治の理が天の道理にかなうと、天がそれに応えてしめしたものが「天瑞」であることなどという。いま天の語をわざわざ補ったように、天のはたらきを明示してあい通じるかんがえをのべた一節が、同じ『日本書紀』の孝徳天皇白雉元年二月条の詔のなかにある。こちらは白雉の出現にともない、「聖王出^レ世、治^ニ天下^一一時、天則応^レ之、示^ニ其祥瑞^一。」という。この「祥瑞」も、天が応じてしめしたものである以上、当然「天瑞」にあたる。『日本書紀』にはもう一例、仁徳天皇元年正月条に、応神天皇と武内宿祢とに同日に子が誕生し、しかもそれぞれの産屋に木菟と鷓鴣とが入りこんだのでその鳥の名をたがいに交換して子の名前としたという所伝があり、このなかに「今朕之子与^ニ大臣之子^一、同日共産。並有^レ瑞。是天之表焉。」という。天がその意をあらわしたものととして「有^レ

瑞」だから、これも、もちろん「天瑞」にあたる。

こうした例は、祥瑞を天がくだすというかんがえのひろがりを示唆するであろう。『古事記』の序文(上表文)も祥瑞に言及している。元明天皇の治世をたたえたなかにいう、

(A)日浮重^レ暉、雲散非^レ烟。(B)連^レ柯并^レ穗之瑞、史不^レ絶^レ書。列^レ烽重^レ訳之貢、府無^ニ空月^一。

右の傍線部(A)(B)がそれである。このうち(B)については、顔延年の「三月三日曲水詩序」(『文選』卷四十六)を出典とするという指摘(倉野憲司氏「古事記全註釈第一巻」10頁)がある。一方の(A)に出典があるか否か不明だが、日本思想大系本には「雲散非^レ烟」に「治部式に『慶雲』を説明して『若^レ烟非^レ烟、若^レ雲非^レ雲』。大瑞」と注している。この「慶雲」についての説明は、『宋書』(卷二十七)「符瑞上」の「舜」乃薦^ニ禹於天^一、使^レ行^ニ天子事^一。于^レ時、和氣普^レ心、慶雲興焉。若^レ煙非^レ煙、若^レ雲非^レ雲、」による。舜の推薦する禹をうけいれた天が、その意を、慶雲を興して表示したことをいう。これとあいたぐうのが、くだんの「雲散非^レ烟」である。『史記』(卷二十八)「封禪書第六」に、それらと一連の次のような祥瑞をつたえてもいる。

趙人新垣平以^ニ望氣^一見^レ上言「長安東北有^ニ神氣^一、

成ニ五采一。若ニ人冠纓一焉。」或曰「東北神明之舍、西方神明之墓也。天瑞下。宜下立祠ニ上帝一以合中符応上。」於レ是、作ニ渭陽五帝廟一。

右の「五采」の「神氣」を「天瑞」というと同様に、慶雲も、さらにくだんの(A)の「雲散非レ烟」にしても「天瑞」にあたる。その「天瑞」をくだすものとして、通常は「天」を想定するけれども、右の一節はそれを人格的な「上帝」とする。

『古事記』の序文が本文とのあいだに不可分のかかわりをもつことは明らかだから、序文の(A)が「天瑞」にあたる以上、本文にしても、その序文と同じように「天瑞」をひきうつすことは、もとよりありうる。それを実際のありかたになぞらえていえば、序文が「天瑞」の現象的なあらわれを修辭に意匠をこらして(A)にえがいたのとは対照的に、本文は、まことにそっけなく、「天瑞」の語そのものを日本語にそくしてうつしかえていたということになる。

十一 天津瑞の献上

なおまた、「天津瑞」を「天瑞」にそくしてとらえるには、もう一つ、それを迹芸速日命が献じたという点も押さえておく必要がある。実は、それに結びつく著名な例があ

る。すなわち越裳氏が白雉を献じたという例で、漢籍に散見する一方、『日本書紀』孝德天皇白雉元年二月条の前述の白雉貢獻をめぐる一連の記述のなかに、それを次のようにつたえてもいる。

又、周成王時、越裳氏来、献ニ白雉一曰「吾聞、国之黄考曰久矣、無ニ別風淫雨一、江海不ニ波溢一、三三年於茲一矣。意、中国有ニ聖人一乎。盍往朝之。」故、重ニ三詠一而至。」

この一節は『芸文類聚』を出典とするという指摘(小島憲之先生「上代日本文学与中国文学 上」377頁)のとおりだが、これとは別に、出典たる『芸文類聚』(卷九十九・祥瑞部下「雉」)所引「孝経援神契」の一文には、白雉の出現について「王者祭祀不ニ相踰一、官職衣服有レ節、則至。」という。白雉を、王者の聖德に応じて出現した祥瑞とみなしていたのであり、そのいわば「天瑞」の白雉を「去ニ京師一三万里」の越裳氏が献じたというのが出典とした右の一文のあらましである。

ところで、瑞祥と異民族とのかかわりをみると、多くは、瑞祥の出現と共に、異民族が王者の聖德を慕って来朝もしくは帰服するというかたちをとる。そのことを端的につたえているのが、王子淵「四子講德論」(『文選』卷五十一)の次の一節である。

昔文王^三九尾狐^一而東夷婦^レ周、武王獲^三白魚^一而諸侯同^レ辭、周公受^三秬鬯^一而鬼方臣、宣王得^三白狼^一而夷狄賓。

王者に聖徳があればこそ、瑞祥が出現し、異民族も来朝あるいは帰服する。いいかえれば、王者の聖徳に、天は瑞祥をもつて、異民族は来朝や帰服をもつてそれぞれに応じるということにはかならない。同じ『文選』の何平叔「景福殿賦」(卷十一)には、景福殿の壮麗な建築の美しさを描写したなかに「彰^三天瑞之休顯^一、照^三遠戎之来庭^一。」というその典型的な例がある。

瑞祥を、ほかならぬ異民族じしんが献上する必然性、ないしは相当の理由など恐らくないだろうが、そのことも含め、それは極めて稀有のことに属する。越裳氏の「献^三白雉^一」をめぐる所伝は、まさにその点に特徴がある。もつとも、他に例が絶無かといえ、そうではない。『文選』(卷四十六)の王元長「三月三日曲水詩序」の「天瑞降、地符升。汎馬來、器車出、紫脱華、朱英秀、佞枝植、歴草擎、」という一節の注に李善が引用した『礼斗威儀』のなかに、

人君乗^レ土而王。其政太平而遠方神献^三其朱英・紫脱^一。

右のように遠方の神が瑞草を献上したという所伝をつたえ

ている。これは、もちろん一例にすぎない。類例の存在は推測にかたくないが、ひるがえつて、そうだとすると、越裳氏の例の知名度は群を抜いていたであろう。手近なところで、たとえば『漢語大詞典』には、唐代までの例にかぎっても、「成王之時、越裳(越裳に同じ)献雉。」(論衡・恢国)、「交趾之南、有越裳国。周公居攝六年、制礼作樂、天下和平。越裳以三象重訳而献白雉。」(後漢書・南蛮伝)、「越裳翡翠無消息、南海明珠久寂寥」(杜甫《諸將》詩之四)のほか、「光鮮越雉、色麗秦狐」(庾信《齊王進白兔表》)、「比及三年、果有越裳氏重九訳而献白雉于周公」(韓詩外伝・卷五)などの例を収載している。

もつとも、『日本書紀』孝德天皇白雉元年二月条が引用したのは、著名だったからでもあるにせよ、直接的には白雉にちなむからにはかならない。これに対して、迹芸速日命の「献^三天津瑞^一」はそうした契機をもたない。もとより、越裳氏の「献^三白雉^一」をめぐる所伝をそれがふまえているか否かを確かめるすべなどない。ただ、『日本書紀』が実際に引用している以上、同じように利用することが可能であるうに、げんに越裳氏の「献^三白雉^一」や、あるいは右に引用した『礼斗威儀』がつたえる「遠方神献^三其朱英・紫脱^一」なども含め、瑞祥を、それら異民族や遠方の神などが献上するという所伝に共通することなど

は、そうした知識をもとに逆芸速日命の「献天津瑞」をめぐめるくだりがなりたつていたことをつよく示唆する。

たとえば孝徳紀がつたえる記述にそくしてつきあわせてみるに、「献白雉」にいたる越裳氏の意中をつたえた「意、中国有圣人一乎。盍往朝之。」に、逆芸速日命が「献天津瑞一以仕奉也。」にいたる経緯をいう「聞天神御子天降坐一。故、追参降来。」が対応することをはじめ、そうした遠方からわざわざ来朝あるいは参来して献上する瑞祥、すなわち「天瑞」のそのそもその出現についても、たがいに関連をもつ。白雉の出現は、さきに引用したとおり聖人の徳が「久矣、無別風淫雨一、江海不溢一、三三年於茲一矣」という状態をもたらしたことに天が感応した結果である。かたや「天津瑞」に具体的な記述はない。けれども、上述のとおり東征を實質上なしとげた直後に位置することに照らして、討伐の終焉にともなうことは疑いない。実は、右に引用した『札斗威儀』の一文を注とするその本文の「三月三日曲水詩序」の「天瑞降、地符升。」にさきたつのが、軍役の終息をつたえる次の一節である。

（前略）暢轂埋麟麟之轍一、綏旆卷悠悠之旆一。

四方無拂、五戎不距。偃革辞軒、銷金罷

刃。（天瑞降、地符升。）

兵車も軍旗も処分し、四方に違う者なく、どの異民族も反抗することもなく、甲冑や兵車なども仕舞いこんで、武器は廃棄したということは、とりもなおさず太平の世の到来を意味する。神武天皇の東征のはての討伐の終焉も、同様に太平の世の到来にむすびつく。瑞祥である「天津瑞」の出現をそのことがもたらしたには違いないが、所伝にそくしていえば、むしろ逆に、「天津瑞」を逆芸速日命が献上することを通して、太平の世の到来をそこに示唆しているはずである。

ちなみに、「天津瑞」は、一面ではあの熊野遭難の危機を救った「横刀」に通じるが、天照大神・高木神の命をうけ、建御雷神がみずからの代りとしてそれをくだしたというほどの直接的な高天原とのかかわりをもたない。それだけ、だから「天神御子」じしん、「天神」とのかかわりから脱皮しはじめていたものとみることができ。さきに孝徳紀がつたえる越裳氏の白雉献上をめぐる所伝に通じることに言及したけれども、そこに「中国有圣人一乎」という聖人がそうであるような理想的為政者の像を「天神御子」にひきあてることが不当ではないであろう。

とはいえ、いかにも逆説めくが、理想的な為政者と「天神御子」とは両立しない。そのさざしは、東征前までさかのぼる。すなわち、天皇が東征の当初めざしたのが、ほかな

らぬ理想の政治である。神武天皇条の冒頭につたえる神武天皇と兄の五瀬命との高千穂宮での議に「坐ニ何地一者、平聞ニ看天下之政一。猶思ニ東行一。」というなかの「平聞ニ看天下之政一」を実践するまさにその時にようやくにしてたちいたったということでもある。理想の政治をおこなう者にとって、「天神御子」の名はもはやそぐわぬ。

十二 天神御子から天皇へ、その天子との関係

「天神御子」を名実ともにひきつぐのが「天皇」である。迹芸速日命の「天津瑞」献上をめぐるくだりの直後に「如レ此言ニ向平和荒夫疏神等一、退ニ撥不レ伏人等一而坐ニ畝火之白禰原宮一、治ニ天下一也。」というように東征を総括したうえで天下の統治をいう。並記してはいるけれども、後者の天下統治についての記述は、歴代天皇条の冒頭に位置する定型の表現と重なる。このあとには、「天神御子」にかえて「天皇」の称号を統一的につかうことをかんがえあわせると、天皇の治世がそこからはじまる実質的な起点の意味をそれはもつてあろう。

天皇が統治の対象とするのは、右に引用したくだりにつたえるとおり、天下である。これに対して、「天神御子」は葦原中国を対象とする。葦原中国が、国である以上、支配者がいて支配領域があるといった限定をとめない、黄泉

国、根の堅州国、常世国、さらに海神の宮のある国（火遠理命が「至ニ三年一住ニ其国一」）などと対応する関係をもつのに対して、須佐之男命が天照大御神にいとま乞いのため高天原に上ったことを「参ニ上天一。」といい、その天の下を、たとえば「此神（久延毗古）者、足雖レ不レ行、尽知ニ天下之事一神也。」というようにあらわすのが天下である。天にはてがなと同じように、その下も際限をもたない。葦原中国からその天下への移行は、もとよりただに領域的な拡大といった類ではなく、むしろそれぞれの世界のありかたの本質にねざす転換だったに違いない。これに対応するのが、「天神御子」から「天皇」への転換である。

そうして転換した「天皇」に、「治ニ天下一」にそくして中国古代の天子をひきあててすることは、容易かつ自然であろう。天子に対する「天皇」のその近さは、右のように「天神御子」と隔絶する関係に照らして、逆に天子と「天神御子」との疎遠をおのずから含意する。少くとも、「天神御子」をただちに天子にむすびつけることにはためらいを禁じえない。もちろん、反対の見方もありうる。冒頭に引用した吉井巖氏の論考などその代表格であろうが、それに「おそらく『天神御子』『天神之御子』は、天帝の子として地上の統治を委任された、中国の『天子』の語にあた

る日本語ではなかつたらうか。」(20頁)とある。具体例の裏づけを欠いているうえに、「天子」との比較をこれ以上ふみこんでおこなってもいいなど、物足りない憾みはそれとして、「天帝の子として地上の統治を委任された、中国の『天子』の語にあたる日本語」という規定に、はたして「天神御子」「天神之御子」ともに無条件であてはまるのであろうか。

吉井氏の所説に疑義はぬぐえないが、さりとて全てを否定しすることも早計である。たとえば「天神御子」にかざれば、「天神」じしんが「我御子」(天忍穗耳命)「吾御子」(日子番能迹迹芸命)「我之御子」(神倭伊波礼毗古命)という者を、その「天神」との関係にそくしていいかえた呼称だから、たしかに吉井氏の説く「天帝の子」としての「天子」に通じる。「東京賦」(『文選』卷第三)の「然後以獻ニ精誠ニ奉ニ禋祀一、曰允矣天子者也。」^{ヨコニ}という一節の薛綜の注には、吉井氏指摘のとおり「天子言、是天帝之子也」とある。さらには「天帝の子として地上の統治を委任された」という規定にあてはまる「天子」の例もあることはある。たとえば次の例。

太古之時(以下略。秩序ないことをいう)或相凌虐、
為萌ニ巨害一。於レ是、天命ニ聖人一、使下司ニ牧
之、勿レ令レ失レ性。四海蒙レ利、草木被レ徳。

恭儉奉載、謂ニ之天子一。〔芸文類聚〕卷十一「総載
帝王」所載「潜夫論」

しかしこうした「天子」は、天の命にみずから応えうる資質・能力をもつ者、つまり右の例にいう「聖人」のたぐいであつて、そうであるからこそ天の命をうけるにいたる。天の命をうけ、独力をもつて理想の政治の実現も可能なのである。

十三 天が子とすること、天神が御子とすること

「天神」の「御子」たるゆえんは、それとは全く異なる。とくに「天神之御子」にいたっては、上述のとおり「天神」とも、ただ血統においてつながる関係でしかない。^(注)資質・能力はもとより、「地上の統治」の適格なども問題とはならない。それでは「天神御子」はどうか。吉井氏が指摘した天子を含め、あるいはそれに関連して、中国古典がつたえる例となんらかのつながりがあるとすれば、可能性はこちらにあるはずだが、なお模索の域を出ないながら、なにかあるとおもわせる例がないわけではない。それをしめすにさきだち、つきあわせの必要上、これまでの論をふりかえって「天神御子」の特徴となる点をひろいだしてみるに、「天神」じしんが「我(吾)(我之)御子」というそのことばにそくしたいいかえというのは、実はいくつかあ

るうちの一端でしかない。しかも、特徴は、所伝の展開をめぐる類型に付随する。

第一には、「天神御子」が葦原中国を統治すべき命ないし任務を負っている点。第二に、その遂行に国神が障害となりたちふさがっている点。第三に、「天神」が高天原から神をさしむけ、その障害を除去させる点。基本となるのは以上の点であるが、このうち第一・二が事態展開の前提や状況といった意味をもつのに対して、第三はまさに核心に位置する。「天神御子」の名もそこではじめてつかい、あとはそれをひきついでいるにすぎない。そうした点でも、とりわけ注目にあたいするのが第三である。

類型は、あらためて断るまでもなく、既述の天忍穗耳命以下の「天神御子」にあたる三命をめぐる所伝の共通項であることにくわえ、どの所伝でも、それが主要部分をしめる。そこで、中国古典の例との対比も、この類型にそくしてすすめることにして、次にその例をしめす。

墨子曰、夏桀時、天乃命湯於鑊（鑊）宮。有レ神来告曰、夏徳大乱。往攻之。予必使汝大戦レ之。

この『墨子』の一節を、『芸文類聚』巻第十「符命」と『文選』巻五十四「弁命論」の「聞ニ孔墨之挺生一、謂ニ英睿擅ニ奇響一。」という一文にくわえた李善注とが同文（異同はカッコ内の一語だけ。引用は前者による）でつた

えている。『墨子』（巻之五、非攻下第十九）の原文を大幅に縮約したものに、同文は偶然の結果ではない。しかし、それがそうある理由を問うことより、そうある事実にはここでは着目する。引用した一節を、そのかぎりでの一つのもとまったかたちを構成しているものとみなしていたであろう。そのかたちでよく知られていたことも、おのずから推測させる。

さて、肝腎なのは内容である。「夏桀時」だが、原文の「逕レ至ニ乎夏王桀一」に対応し、なおかつそれ以降の原文がつたえるさまざまな異変を暗示するものとして冒頭に位置する。「天神御子」をめぐる所伝の類型では、第二がこれにあたる。そのあとの、天が湯に命じたのは、原文では直後に「用受ニ夏大命一」とあるとおり、桀にかわって世を治むべきこと、すなわち革命をいう。つづく「有レ神来告」についても、その湯に告げたことばのあとに、原文はさらに「予既受ニ命於天一」とつづけているように天命による。その天の命によってつかわされた神が、大勝に導くことを湯に告げるというのがくだんの一節である。

『墨子』の原文は、湯とあわせて禹や武王などについても、天の命をうけて征伐をおこない、その相手に天が誅罰をくわえたことをつたえている。そこに類型がある。墨子は、禹・湯・武の三王の征伐が、天の意志を体したものだ

から「非三所謂攻一也、所謂誅也。」という主張を展開しているにすぎないが、三王のその征伐が、それぞれ夏・殷・周の各王朝の創建に直結していることは偶然ではない。新王朝をうちたてることじたい、天の意志なくしてはありえないこと、その発端をはじめ重要な局面に天がさまざまに関与していることを、具体例にそくして、なおかつ一つの原則的なありかたとしてつたえている点はとりわけ注目にあたいる。墨子のそうした所説に価値を認め、その核心部分だけをつたえたのが、すなわちあの『芸文類聚』や『文選』の薛綜注所引の一節だったに相違ない。『芸文類聚』のその引用した一節の直前には、「隋巢子曰、昔三苗大乱。天命二夏禹於玄宮^一。有二大神^一、人面鳥身。降而福^レ之。（中略）禹乃克^二三苗^一而神民不^レ違^一」という類例をつたえてもいる。

この例を含め、一連の所伝を特徴づけるのが天の意志である。この意志のもとに、新王朝の創建につながる征伐をすすめる過程で、神をさしむけて誅罰をおこなわせるという所伝のかたちは、誅罰と障害の除去とに違いがあるとはいえ、さきにしめした「天神御子」をめぐる所伝の類型の第三と基本的に一致する。その一致の度合は、神倭伊波礼毗古命のばあい、東征したい新王朝の創建につながる征伐に通じるだけにとりわけ高い。内容のうえでも、『墨子』

が天の誅罰の例としてつたえるなかの一つに「天命^レ融隆^二火于夏之城間、西北之隅^一。」とあり、これは湯の征伐をたすけるもので、天が火の神の祝融を夏の城の西北隅にさしむけて焼かせるとは、つまり火を天から降らせたことを意味するはずだから、東征途中の熊野において、「天神」の命をうけた建御雷神がみずからかえて横刀を降したことに基本的に一致する。

そうである以上、「天神御子」じたいについても、中国古典がつたえる例とのなにかの関連を想定するのが筋である。『墨子』の右にとりあげた一連の所伝のなかでは、禹・湯・武の各王に「天子」の呼称をつかつてはいないけれども、天の命をうけるものとしては当然「天子」たりうる。げんに、同じ禹・湯・文・武の各王の革命をめぐる『墨子』（卷之七、天志上第二十六）は次のようにとく。

昔三代暴王桀紂幽厲、此反^二天意^一而得^レ罰者也。然則禹湯文武、其得^レ賞何^レ以也。子墨子言曰、其事^下上尊^レ天、中事^二鬼神^一、下愛^レ人。故天意曰「此之^二我所^レ愛、兼而愛之。我所^レ利、兼而利^レ之。愛^レ人者此為^レ博焉。利^レ人者此為^レ厚焉。」故使^下貴為^二

天子^一、富有^中天下^上。

禹湯文武の各王が、天を尊び鬼神に事え人を愛することにとめたので、天は貴んで「天子」としたという。これと

あい通じる内容を説くくたり（卷之二、尚賢中第九）にも、「是故、天鬼賞^レ之、立為^二天子^一以^レ為^二民父母^一。」というように天や鬼神が堯舜禹湯文武を「天子」としたことをいう。

「天子」とは、本来そうして天みずから立てるものというかんがえは、なにも『墨子』の専売ではない。そしてそのかんがえにたぐう、天がそのものズバリ「子」とするという一群の例が他方にある。「春秋繁露曰、德侯^二天地^一者、称^二皇帝^一。天祐而子^レ之、号称^二天子^一。」（『芸文類聚』卷十一「総載帝王」）はその一例だが、さかのほればすでに『毛詩』にさえ類例が散見する。すなわち「時邁^二其邦^一、昊天其子^レ之。实右序^二有周^一。」（周頌・時邁）

は、天が武王を子とし、実に周を助けて殷のあと帝王につけたことをいう。あい通じる例に、「允也天子、降^二予卿士^一。実維阿衡、实左^二右商王^一。」（商頌・長發）とある。「天子」とは湯王をいう。この鄭箋に「天命而子^レ之、下^二予之卿士^一。謂^レ生^二賢佐^一也。」といい、注釈書（漢詩大系2『詩経 下』646頁）は詩句について「まことに天の子として天帝の保寵を得、天は湯王を補佐する偉大なる卿士を降し与えた。」と説く。^{注16}

天が子とするという例では、その子とする者に援助や加護をくだすというかたちが、右の三例がそうであるように、

一つの類型となつてゐる。いわば、天が子とすること、その者に援助や加護をくだすことはセットの関係にある。『墨子』にそくしていえば、天が「天子」とするという例（上掲の天志上第二十六、尚賢中第九など）では、むしろ賞にとまなう。それと別の一群が、実は、先行してとりあげた征伐をめぐる例である。天の意志のもとにすすめる征伐に、天が神をさしむけるというのは、まさに援助や加護をくだすことにはかならない。禹、湯、武の各王を、『毛詩』などの例と同じように天が子とするというかたちをとることも、その必要さえあればゆうに可能だったはずである。

「天神御子」にしても、もともと「天神」じしんの「我（吾）（我之）御子」ということばをうけ、国神等がその「天神」との関係にそくしていいかえたものだから、さかのほればというより、本来的に、「天神」みずから子とするという関係をもとになりたつ。しかもその「天神」が神をさしむけて障害を除去させているのであるから、天が子とする者に援助や加護をくだすという中国古典の一群の例がつたえるそのありかたに、それは確実に通じる。すなわち上述のセットの関係においても、「天神御子」と中国古典の例との距離はほとんど無いに等しい。

十四 天神御子のモデル

それを偶然の結果とみなすならばともかく、恐らくその可能性はかぎりなく低いはずだから、近似を意図の所産とみるのが自然であろう。そのばあい、近似の例、つまり天が子とするという関係をとりこんで「天神御子」をなりたせているとみるのが、やはり自然である。特定の文献や用例をいわゆる出典としてあげるまでにはいたらない。はたしてそれがあるのか無いのかさえ、まことに遺憾ながらみきわめがつかないというのが実情だけれども、ひるがえって、かりに出典があつたところで、上掲の中国古典の例もそれと無縁ではないであろう。そして実際に出典があれば、天とその子との関係をめぐって「天神御子」とのあいだにいつそう直接的なかわりをそれはもつのではないか。いずれにせよ、中国古典の例をとりこんでいることじたいは否むべくもない。そのことが、結局は「天神御子」のありかたを決定づける最大の要因だつたに相違ない。「天神」みずから子とするという関係にそくしてそれはなりたち、天忍穗耳命・日子番能迹迹芸命・神倭伊波礼毗古命のいずれのばあいもその関係はかわらない。^(注17)そこに、血統や血縁などは、たとえば「天神」がみずから子とするうえにほとんど意味をもたなかったであろう。それを言いかえ

た「天神御子」も、当然、血統などとは直接的なかわりがない。いわば、血統などを、上述のとおり「天神之御子」に負わせ、そうしたつながりをむしろ積極的に捨象したのが「天神御子」である。従来は、この区別にさえほとんど目を向けることがない。

では、「天つ神御子」と称されるのはどの神か。それは「天つ神」と血縁関係にある神、即ち天つ神の子または子孫にあたる神であります。(中略) 結局、「天つ神御子」と称されるのは、天照大御神の子または子孫ということになります。

ここに引用した毛利正守氏の見解(上掲「講演」41頁)が代表する血統・血縁説がなお支配的なのではないか。しかし、なにも血統・血縁だけがすべてというわけではない。天皇でさえ、『日本書紀』皇極天皇四年六月条には、中大兄によって暗殺された蘇我入鹿のその今際のことばとして「(入鹿転就^ニ御坐^一、叩頭曰) 当^レ居^ニ嗣位^一、天之子也。」とつたえている。この「天之子」の天との関係に、血統あるいは血縁はなじまない。

ただ、そうはいっても、中国古典がつたえる例のように天が子とするもしくは「天子」とするには徳などのその者の資質・能力によるといったそうしたいわば条件なり基準なりが、「天神御子」のばあい明確ではない。それに血統

や血縁をあててきた従来の立場をとらないとして、なにかといえは、まことに曖昧としたものながら、「天神御子」じしんのそのありかたにかかわる。

ここに参考となる一つの例をとりあげてみるに、いわゆる三貴子の誕生をめぐる所伝である。黄泉国から帰還して禊祓をおこない、そのはてに左右の目と鼻を洗う時にそれぞれ天照大御神・月読命・須佐之男命が成ったことに大歎喜して伊耶那伎命は「吾者生ニ生子一而於ニ生終一得ニ三貴子一」という。等しく三貴子の一人でありながら、天照大御神に対しては、玉の頸飾を賜い高天原の統治を命じる。なぜそうした処遇をするのかはもとより、天照大御神じしんの資質・能力についても一切言及しない。その点、『日本書紀』は違う。

○ 此子光華明彩、照ニ徹於六合之内^一。故ニ神喜曰「吾息雖^レ多、未^レ有ニ若^レ此靈異之児^一。不^レ宜^ニ久留^ニ此国^一、自当^下早送^ニ于天^一而授^中天上之事^上。」
(神代上、第五段本文)

○ 即大日靈尊及月弓尊、並是質性明麗。故使^レ照ニ臨天地^一。(同右・一書第二)

ただし、実は資質を明示するのはこの二つの所伝以外にはなく、後者に「大日靈尊」というように、前者の「此子」とは「日神、号ニ大日靈貴^一」をいう。一方「天照大神」

の名で登場する所伝（一書の第六・第十一）のなかに、この神の資質に関する記述は一切ない。「天照大神」といえば、もうそれだけで、あらゆる形容を超越した至高、至尊の存在であることを意味したから、ことさら資質に言及するまでもなかったというのが、恐らくその理由である。

『古事記』の所伝は、この系統に属する。

天照大御神がそうした存在であればこそ、伊耶那伎命は高天原の統治を命じたはずである。しかしそれは、ひつきょう所伝の言外の主張である。実際は、天照大御神の存在の至高至尊はその名と不可分のはずだから、むしろ高天原の統治にあたるものとしてその名がある、もうすこしふみこんでいえば、統治にあたるがゆえに、それにふさわしいものとして天照大御神と名づけたというのが実情であろう。「天神」がみずから子とするについても、同様のかんがえがなりたつ。ごく単純なことだが、葦原中国の統治にあたることをもつて、そのものを「天神」は子とした、すなわち「我（吾）（之）御子」と呼んだということである。

そしてそう呼ぶについては、しかるべき理由がある。さきに言及したが、葦原中国には、すでにそこを領知する大国主神をはじめさまざまな国神さらには荒ぶる神どもが盤踞している。そうした神々を支配下にくみいれ、葦原中国の統治をすすめるといった難事業が、たとえ「天神」の

命によるにせよ、そうたやすく可能であるはずがない。それが困難であれば、よりいつそう成功に導く保証や後楯を必要とする。武力や力ではなく、むしろ「天神」の權威にうったえた、つまりは実際にその任にあたるものに信任をあたえ正統化する手だてとして利用したのが、「天神」じしんがみずからの子とする關係にはかならない。

それを独自のものとみるより、上述のとおりその關係をはじめ構造上においてもあい通じる中国古典がつたえる例を、いわば手本としてとりいれたとみるほうがやはり自然である。なぜなら、中国古典の上掲の例は革命にかかわるものが大勢をしめるが、天の命をうけた者にしてはじめて新王朝の創建が可能だとするかんがえに、「天神」じしん子とするものが葦原中国の統治にあたるという所伝が対応し、なおかつ葦原中国の統治にあたるとはいっても、それしたい新たに統治をうちたてることと同義だからである。しかも「天神」じしん子とするという例を、天忍穗耳命以下三命がそれぞれ葦原中国の統治にあたるその経緯や過程等をめぐって展開する所伝、すなわち統治をうちたててその次第をつたえる所伝に狭く限定していることも、とりいれたとみる見方を支持するであろう。新王朝の創建さらには天下統治を、天の命なる絶大な權威を拠りどころに正当化するというかたちをとる中国古典の例は、葦原中国に統

治をうちたててことを權威づけ正統化するうえでまさに格好のモデルだったに相違ない。

(注)

- (1) 吉井巖氏「古事記の作品的性格」(一)——天神から天皇へ——(『石井庄司博士喜寿記念論集 上代文学考究』)。のち「天皇の系譜と神話 三」に収載。引用は後者(20頁)による。
- (2) 黛弘道氏は「古事記に於ける天皇像」(『古事記の天皇』古事記研究大系6)のなかでは「三」「天神御子」は「天神」という節に「記」に見える「天神御子」について検討して来たが、その結果「天神御子」は天皇の属性を示す語であり、「日神之御子」も同義であること、また「天神御子」は即ち「天神」であることが確認された。(98頁)と説く。

- (3) 毛利氏は、本稿42頁所引の同氏論考の(注12)に「本稿のテーマと離れるので、別に論じたいが」と前置きした上で、

中巻の伊須氣余理比賣(神武天皇の嫡后)の条の「神御子」の三例と、三輪山伝説の「神子」の二例もここで述べる意で把握してよいと考えている。

右のように「神御子」「神子」についても「子(御子——榎本補記)であつて神であることを表現しようとしていると考えられる。」と説く。この「神」とはどちらも大物主神をさす。この神をめぐる所伝について論じたなかで、「天神」の「御子」(神武天皇)と「神」の「御子」(イスケヨリヒメ)との対応およびそのもつ意義に言及した拙稿「古事記」の大物主神は鬼魅か(『京都語文』第二号・73頁上段)がある。「神」は同じ大物主神でも、その「神」との關係によって「御子」にも

「子」にもなるというのが実態である。毛利説では、「子」である「神」と「御子」である「神」と、その「神」であることの根拠が同じ大物主神でありながら、なぜそのような差異をきたすのかといった問題もかかえる。

(4) テキストは、日本思想大系『古事記』にはほぼ拠っているが、それによるとここは校異について脚注があり、「意祁命」は「卜部系本に従い『富』は洩と」して底本に従う一方、「日統」は「卜部系本『継』、底本も上文は『日継』。『統』は誤写と考える余地もあるが、二九四頁にも『日統』とあり、ここは諸本異同がないので、底本に従う。」とする。校訂処理に問題なしとしない。げんに日本古典文学大系『古事記』は、それぞれ「意祁命」「日継」に作る。ほかに、たとえば本稿49・52頁の「汝者、天神御子仕奉耶」の「耶」を「邪」に作り、「校異」(590頁)に「邪(意改)」とするなどの処理にも問題がある。ほぼ拠りながら、他の注釈書も参照し適宜改めた次第。

(5) 「言趣」「言向」は、先住土着の神や人を平和的に支配下にくみ入る手だてで武力による討伐と対立するもの。『日本書紀』の関連記述との対応をふまえてそのありかた・意義等について、拙稿(「言向と倭建命の討伐」『古事記年報』三十四)のなかに論じている。

(6) 所伝の展開の上では、比良夫貝が漁をする獲田毗古神の手をはさんで溺れさせたことをもって、危険が伏在することを天宇受売命は察知し、それが大小の魚たちに対する問いかけにつながっているはずだから、本来的に「言趣」に通じる意味をもっていたものとみることができ。

(7) ちなみに、この直後に、逆に応神天皇を主体とした「天皇聞二看日向国諸皇君之女、名髪長比売、其顔容麗美」、将レ使

而喚上之時」という「使」の例がある。

(8) こうした呼称のありかたを物語の成立にかかわるものとみるのが、菅野雅雄氏「神から天皇へ——神統譜の形成をめぐって——」(『古事記の天皇』古事記研究大系6・5頁)である。

大國主神と大穴牟遲神との呼称をもつ「この出雲系神話」大國主神の物語が、本来主人(神)公を異にする幾つかの別個の物語を一続きに連ねて構成したもの」と指摘した上で、「この(天神御子)の物語も、中巻「神武記」Ⅱ第一代天皇の物語にわざわざ組み込んで、「神から天皇へ」の主張を通したものであったろう。」と説く。本稿の(一)と(二)とは、呼称が異なるだけで不可分の関係にある。もとは別個の物語だったとの見方に根拠はない。

(9) 日本古典文学大系・日本古典文学全集とも、獸が怒ってほえるウナルに通じ「忿り詰びて待ち居るを云ふにやあらむ。猶考べし。」という「古事記伝」の説をあげ、日本思想大系は「馬伊奈久」(新撰字鏡)のイナクと関係あるか。」という。

「八十建在^{おほくら}其室(忍坂大室)待伊那流。」にあたるのが直後の歌の「忍坂の^{おほくら}大室屋に人多に來入り居り人多に入り居りとも(以下略)」の部分だから、多くの勇猛な男どもがひしめきあうさまを、たとえば動物のそのように異様なものとして表現した語ではないか。

(10) 新訂増補国史大系『日本書紀』後篇が底本とした寛文九年板本がたたえる訓み。「書記集解」も同じ訓を付し、本文の「天瑞非二一二多至之。」の注として「史記孝武本紀曰、元^元宜^宜以二天瑞一命上、不^不宜^宜以二一二数上。」を引く。

(11) 「古事記」序文の出典をもつ「風猷」「典教」と下巻所伝の唐律に関連をもつ辞句との比較を中心に、両者の内容の密接な

かわかりについて、拙稿『古事記』と風猷・典教——序文・本文のかわかりと唐律——（『佛教大学文学部論集第78号』）に論じている。

(12) 最後の『韓詩外伝』の例は、『東京賦』（『文選』巻第三）の「北鑿丁令、南諧越裳」という一節の李善の注のなかに「韓詩外伝曰、成王之時、越裳氏重九詠而至、獻白雉於周公。」という若干辭句を異にしたかたちを伝えている。

(13) 神野志隆光氏『古事記の世界観』のなか（第八章）に「葦原中国」と「天下」とを論じている。紹介だけにとどめるが、論のまとめとして『葦原中国』——「天下」は、独自のなひとつの世界だと主張しうるものを成りたたせ、そこにつながるこの現実の世界の「天下」たりうることを保障する。端的にいえば、世界としての保障なのであり、まさに「古事記」の世界観といふべきなのである。（153頁）と説く。理解に苦しむというが、歯が立たないといふべきか。紹介にとどめるゆえん。

(14) ただし、この「子」は本稿47頁に指摘の通り、通常の父子ないし親子の關係における「子」ではなく、むしろ子孫や末裔にあたる。中国古典に例がある。たとえば『春秋左氏伝』（文公十八年冬十月）の「昔高陽氏有才子八人。」の杜預の注に「高陽氏、帝顓頊之号也。八人、其苗裔也」とあり、「荀子」（巻第十二、正論篇第十八）では、桀紂について「聖王（禹や湯）子也、有二天下之後也」という。「後」と対応させてもいるが、楊倞の注に「子、子孫也」とある。

(15) 新釈漢文大系『墨子 上』の当該部分の「語釈」（242頁）に「隆は降に通じ用いる。降火とは天火を下し城隅を焼かしためたこと」とある。

(16) 参考までに詩と並ぶ書の例をあげると、『尚書』（召詔）の

一節に「相ニ古先民有夏一、天迪從子保、面ニ稽天若一、今時既墜ニ厥命一。」とあり、いわゆる偽孔伝はこれを「夏禹能敬レ德。天道從而子安レ之。」と説く。またその数行あとの「嗚呼有王雖レ小元子哉。」の偽孔伝にも「召公歎曰、有成王雖レ少而大為三天子子。」とある。天子とは、こうして天が子とするものをいう。その關係を、『帝王世紀』（『太平御覽』卷七六「叙皇上」）は「天子、至尊之定名也。応レ神受レ命、為三天子子。故謂ニ之天子一。」とつたえてもいる。

(17) 言わずもがなのことながら、所伝にあたつて確かめてみるに、天照大御神じしんが「我御子」という天忍穗耳命は五柱の男兄弟のなかの長子だが、日子番能迹速彥命にいたっては、父の天忍穗耳命が天降りの準備をしているさなかに誕生し、天火明命につぐ第二子にあたる。自分にかえて「此子応レ降也」という天忍穗耳命の進言をいれただけのただそれだけのことでしかないが、迹速彥命を「天神」は「吾御子」という。神倭伊波礼毗古命にしても、四人兄弟の末弟で、東征とともに始めた兄の五瀬命の戦死後、熊野で遭難する。それを察知しただけなのに、なんら前置きもなく「天神」は「我之御子等（不平坐良志）」という。一見して恣意的に「天神」は子としている観を呈しているが、葦原中国の統治にあたるものを子とし、かつまたそれに限っている。共通項もそこにある。血統・血縁も共通項のようだけれども、たとえば天忍穗耳命のばあい、天照大御神・高木神の「命」のなかに「我御子」というにもかかわらず、高木神（高御産巢日神の別名）とは直接の血縁關係にはない。少なくとも、血統・血縁を一義的な根拠として「天神」が子とされているわけではない。